Supplément à la « Vie Spirituelle »
Septembre 1923

# ÉTUDES ET DOCUMENTS

## La Contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés

La doctrine des théologiens du Carmel sur la contemplation acquise a été très discutée ces derniers temps. Comme il est difficile de se procurer plusieurs de leurs grands ouvrages, qui n'ont pas été encore réédités depuis le XVII[e] ou le XVIII[e] siècle, et comme il faut les avoir longtemps fréquentés pour les bien entendre, nous avons demandé à un Carme de nos amis, professeur au scolasticat de Courtrai, de vouloir bien nous exposer leur enseignement sur ce point. La réponse si précise et si documentée qu'on va lire cadre, on le verra, avec la doctrine que nous avons donnée comme traditionnelle; elle nous est aussi un nouveau et précieux témoignage de l'union profonde qui a toujours existé entre nos deux Ordres, particulièrement sur les questions de la grâce; le *Cursus theologicus* des Carmes de Salamanque en est une preuve éclatante. Il convient de rappeler ici les paroles de Gonet, O. P., dans la dédicace de son *Clypeus theol. thomisticae*, où, après avoir parlé de la sagesse divine de sainte Thérèse et des principaux auteurs mystiques du Carmel, il écrit : « Non dubitabo haec clarissima Carmelitarum discalceatorum instituti lumina inter nostrae scholae

ornamenta reponere... Et sane si Theologiae mysticae tractatio nostris pene intacta fuit, Carmelitis discalceatis relinquebatur, quos expectasse videbamur, ut tantorum virorum ore D. Thomam Mysticam Theologiam edocentem audiremus... »

Fr. R. Garrigou-Lagrange.

Très Révérend Père,

Les débats sur l'existence de la contemplation acquise ont pris ces derniers temps de bien grandes proportions. Il nous a toujours semblé que des discussions si vives supposaient quelque confusion. Frappé surtout d'une divergence allant s'accentuant entre des théologiens qu'une identité foncière de doctrine semblait devoir mener à des conclusions semblables, nous nous sommes mis à la lecture patiente de nos auteurs mystiques scolastiques, espérant qu'un examen attentif du sens exact de leur terminologie nous mettrait sur la voie d'une solution. Bien que notre étude soit loin d'être achevée, déjà la question nous est apparue sous un aspect si franchement conciliateur que nous croyons utile de vous communiquer dès à présent l'humble résultat de notre travail.

Le langage identifie fréquemment des termes qui pris au sens propre ne se recouvrent l'un l'autre que partiellement. De là de multiples confusions : on attribue au terme pris au sens dérivé ce qui ne lui revient qu'au sens propre et inversement. Le cas est fréquent en théologie mystique. Que de fois n'emploie-t-on pas l'une pour l'autre les expressions : *oraison infuse, contemplation infuse, théologie mystique,* voire *union mystique* ! De fait, ces divers vocables désignent des réalités partiellement identiques, mais il n'est pas deux de ces expressions qui s'équivalent parfaitement. Afin d'éviter les méprises fâcheuses où pourrait nous entraîner une de ces identifications trop sommaires, tâchons de préciser les sens principaux du terme « *contemplation* ». Nous formulerons nos assertions en propositions distinctes, les mettant en évidence et y rattachant tout notre exposé. Une forme si didactique nous a paru préférable malgré sa raideur : elle nous permettra d'être plus clair, et nous devons y viser avant tout.

*
* *

1. *Le terme « contemplation » désigne au sens propre le seul acte de simple vue intellectuelle, abstraction faite de tous les éléments affectifs, imaginatifs ou discursifs qui dans l'oraison l'accompagnent ou l'entourent. Par extension de sa signification première, ce terme désigne une* ORAISON *caractérisée par la prédominance de cet acte.*

Une remarque élémentaire d'exégèse nous rappelle que le sens exact d'un mot ou d'une expression est en dépendance du genre littéraire ou scientifique de l'ouvrage qui le contient. Recherchant le sens du terme « contemplation » chez nos théologiens mystiques carmes déchaussés, nous nous rappellerons que ces savants formés selon la méthode scolastique procèdent en philosophes et par suite, dans leurs études, souvent ils considèrent les choses dans l'abstrait. Voulant nous exposer la *nature* de la contemplation, au lieu de nous la *décrire* telle qu'on la rencontre ordinairement dans la vie, mêlée à bien d'autres actes qui la préparent, l'accompagnent ou la suivent, ils commencent par la dégager de tout élément étranger, l'isolent pour mieux la voir, et dès lors elle leur apparaît comme une « simple vue intellectuelle de la vérité », donc comme un acte d'intelligence. Elle peut procéder de l'amour en tant que la volonté amoureuse de l'objet nous pousse à le regarder, elle peut aussi se terminer à l'amour, vu que l'objet mieux compris n'en sera que plus aimé ; l'expérience fruitive de la volonté nous rendant l'objet plus connaturel pourra même faire rejaillir une nouvelle lumière sur l'intelligence ; mais formellement prise, la contemplation n'est pas l'amour (1). Elle se distingue encore de ces actes discursifs, creusant le sujet, qui normalement précèdent la vue compréhensive et pénétrante de notre intelligence, cette faculté n'étant que faiblement intuitive et n'atteignant l'essence profonde des choses qu'à l'aide du discours. Formellement prise, la contemplation est donc purement le *simplex intuitus veritatis*. C'est bien là d'ailleurs la définition qui se dégage des différents endroits des œuvres de saint Thomas où

(1) II$^a$ II$^{ae}$, q. 180, a. 1.

il traite de la contemplation (1), et nos auteurs s'appuient sur lui pour la formuler (2).

Notons en passant que rien dans la définition de l'acte de contemplation ne nous indique qu'il doive être uniforme ou prolongé; une longue durée lui est donc accidentelle.

Mais si dans les ouvrages scientifiques on la définit abstraitement, dans la vie réelle la contemplation se trouve mêlée à bien d'autres éléments, discursifs, affectifs, etc. Et ceux-ci, au dire de saint Thomas (3), font partie de la *vie contemplative* dès qu'ils s'ordonnent de façon à favoriser ou à produire la contemplation formellement prise. Dès qu'il s'agit de contemplation chrétienne — et c'est d'elle que veulent traiter nos auteurs, car ils passent brièvement sur la contemplation naturelle, — le terrain où elle éclôt comme naturellement est celui de l'oraison. La contemplation chrétienne ayant pour objet la *vérité divine*, et procédant de la charité, tend à celle-ci comme à son terme. Rien donc qui la favorise à l'égal de l'oraison, mentale surtout, où l'âme élève son esprit vers Dieu, s'occupe tout entière de lui pour le connaître et pour l'aimer. C'est bien là ce qu'on entend communément par oraison mentale, et dans ce sens Honoré de Sainte-Marie, C. D., nous la décrit comme « l'usage des considérations, des affections et des résolutions (4) ».

L'oraison est donc éminemment un exercice de *vie* contemplative, mais, qui plus est, on la nomme même parfois contemplation. Ce nom est réservé, il est vrai, à l'oraison caractérisée par l'acte de contemplation, mais il la désigne tout entière. Cette acception, aujourd'hui courante, n'est pas inconnue de nos auteurs. Elle apparaîtra fréquemment au cours de cette étude. Nous devons noter pourtant que chez nos théologiens la première acception est de beaucoup la plus

(1) Quant à la façon dont saint Thomas envisage la contemplation, nous faisons nôtre l'opinion de l'auteur inconnu d'un excellent petit livre intitulé « *De la vie d'oraison* » (St-Maurice, 1922) : « Il en parle d'une façon tout à fait formelle, qui de soi s'appliquerait aussi bien à la contemplation philosophique qu'à la contemplation chrétienne ou mystique. Mais c'est cette dernière qu'il vise avant tout... »

(2) Thomas de Jésus, *De Contemplatione*, l. I, c. 1; Philippe de la Trin., p. II, tr. 1, d. 1, a. 5; Joseph a S. S., *Cursus*, t. II, d. 8, n. 1 sq.

(3) II$^a$ II$^{ae}$, q. 180, a. 2 et 3.

(4) *Tradition des Pères sur la Contemplation*, t. II, p. 25.

commune. Dans une même phrase Joseph du Saint-Esprit a rassemblé les deux acceptions d'une manière assez explicite : « La contemplation requiert plusieurs actes qui la précèdent, plusieurs qui l'accompagnent... et ces actes on les nomme *contemplation dans un sens large* ; pourtant au sens propre et formel la contemplation consiste en ce simple regard qui pénètre la vérité (1). » Nous distinguerons donc deux sens du mot contemplation : 1° au sens propre et formel il désigne l'acte de simple vue intellectuelle de la vérité ; 2° au sens large, l'oraison caractérisée par cet acte. Somme toute, nous n'avons ici qu'une extension analogue à celle que subit le terme « méditation » ; celle-ci, tout le monde l'a notée. Au sens propre, la méditation est « la recherche de la vérité par l'intelligence (2) », c'est donc un acte de la raison discursive ; mais ensuite le même mot désigne l'oraison tout entière où du côté intellectuel prédomine le discours (3).

Revenons à présent à l'acte de contemplation, considérons de plus près sa nature, et voyons la place qui lui revient dans l'ensemble de l'oraison.

On n'étonnera personne en disant qu'un acte pareil peut être le *résultat naturel* d'une recherche intellectuelle ; ainsi l'ont toujours compris les Anciens, Aristote en particulier (4). Que l'objet de cette recherche soit une vérité naturelle, ou une vérité révélée que nous cherchons à pénétrer à l'aide de la théologie, cela n'entraînera aucune différence dans le *mode* de l'acte : il restera naturel. Ainsi nous pouvons présenter à notre réflexion une vérité que jusqu'ici nous n'ayons pas encore approfondie. Supposons que nous n'en connaissions pour ainsi dire que l'énoncé verbal, nous ne pourrions pas dès l'abord *contempler* une telle vérité ; nous devons auparavant la creuser par la méditation, la pénétrer par la recherche active de notre intelligence. Nous tâchons de nous rendre compte du sens des termes, recherchons le pourquoi du lien qui les unit en un jugement, voyons ensuite les conséquences qui découlent de cette vérité : tout cela c'est méditer : « inquirere veritatem ». Ce travail discursif nous mène aux portes de la contemplation,

(1) *Cursus*, Isagoge, l. IV, n. 20.
(2) Antonius ab Annunciat., *Disceptatio myst.*, tr. 1, q. 2, a. 5, n. 21.
(3) Thomas a Jesu, *De Contempl. acquis.* (Milano, 1922), p. 57.
(4) *Eth.*, l. x, 1177 et 25.

puisque tout naturellement une recherche pareille, si elle est bien faite, nous conduit à la *possession de la vérité*. Qui nous empêchera maintenant de jeter un coup d'œil d'ensemble sur le chemin parcouru? La vérité n'est plus l'énoncé verbal de tout à l'heure, elle est devenue une lumière étendant au loin son rayonnement.

Saisissant confusément dans sa source la richesse de déduction qui s'y trouve virtuellement contenue, le regard pénétrant se doublera d'admiration; nous aurons là un acte de contemplation. Ajoutons : de contemplation *acquise*, puisque c'est grâce à une recherche *active* que j'aboutis à ce résultat.

Qu'un acte pareil soit possible, et naisse naturellement de la méditation, ce serait difficile à nier; d'ailleurs sur ce point à peu près tous les auteurs sont d'accord. — Notons que bien des textes de nos théologiens assignant la contemplation comme terme à la méditation, n'ont en vue directement que cet *acte* de contemplation. Ainsi Thomas de Jésus, après avoir affirmé qu'une *vraie* méditation ne manque presque jamais de se terminer en contemplation, ajoute : « La contemplation est l'*acte* principal et le plus noble de l'oraison mentale (1). » De même, Joseph du Saint-Esprit, énumérant les *actes* intellectuels de l'oraison discursive, mentionne en dernier lieu une « attentio quieta » qui n'est rien autre que notre acte de contemplation (2). Philippe de la Sainte-Trinité et Antoine du Saint-Esprit parlent de même.

Mais serait-ce là tout le rôle de la contemplation acquise dans l'oraison? Ne pourrait-elle pas y occuper une place plus large? Nos théologiens l'ont cru. L'acte de contemplation n'est pas nécessairement une perle rare qu'on ne recueille qu'à la fin d'une pénible méditation, il peut aussi progressivement s'exercer avec plus de facilité et donc *devenir plus fréquent*. Et cela d'une façon bien naturelle : les sujets fréquemment médités nous deviennent familiers; au lieu de devoir en parcourir tous les détails, nous les embrassons dès l'abord dans une vue d'ensemble. Nous pourrons bien encore repasser sur les motifs de notre adhésion, retourner aux conclusions qui se dégagent de la vérité considérée, mais ce sera cette fois sans recherche proprement dite. Nous nous trouverons sur une

(1) *De Contempl. acquis.*, p. 53 ; cf. p. 55.
(2) *Cursus*, Isagoge, l. IV, n. 6.

hauteur, et c'est sans labeur que nous suivrons des yeux les sentiers qui y conduisent et en redescendent. On conçoit que, dès lors, du côté intellectuel, l'oraison se caractérise par une idée dominante qui revient fréquemment et sert de point de vue spécial; il n'y a plus là de vraie *méditation* ; tout au moins celle-ci prend des proportions de plus en plus réduites. Cette oraison caractérisée par la fréquence de l'acte contemplatif, fruit du discours antérieur, est la « contemplation acquise ».

Il y aurait donc une oraison acquise, distincte de la méditation, qui mériterait le nom de « contemplation ». Sur ce point les auteurs modernes ne sont plus unanimes ; nous croyons pourtant que le désaccord tient à une confusion. On se figure parfois que l'oraison nommée « contemplation acquise » suppose un *acte* de contemplation prolongé, assez uniforme, par lequel l'intelligence se trouve comme fixée sur son objet et qui entraîne la *suppression complète* de toute activité discursive. Un tel acte dépasse certainement le mode d'opérer naturel à l'intelligence humaine, il ne peut être que l'effet d'une inspiration spéciale, actualisation des dons du Saint-Esprit. On en conclut : La contemplation est toujours infuse, il n'y a pas lieu de parler d'une contemplation acquise. Certaines expressions outrées d'auteurs modernes ont pu donner lieu à cette difficulté; on semble parfois faire de la contemplation acquise un *état tout spécial, distinct de l'oraison affective même simplifiée*. De là, certains auteurs, soucieux de garder la doctrine de sainte Thérèse, cherchent en vain dans ses écrits la place qu'elle lui aurait faite, et constatant que dans ses descriptions elle passe toujours de l'oraison active de recueillement (oraison affective simplifiée) aux oraisons infuses de recueillement surnaturel et de quiétude, ils en concluent : Sainte Thérèse ne parle pas de la contemplation acquise; l'admettre, c'est s'écarter de son enseignement.

Mais telle n'est point, nous allons le voir, la conception que les théologiens du Carmel se firent de la contemplation acquise.

***

*II. — L'oraison de contemplation acquise ne requiert nullement pour ces théologiens un acte de vue simple intellectuelle* UNIFORME OU DURABLE ; *mais ce nom désigne une oraison où*

*l'acte contemplatif est fréquent et s'exerce facilement, de sorte que l'âme s'applique surtout à ces vues simples et aux affections.*

Examinons de près les descriptions que nous en donnent les auteurs les plus marquants. Commençons par Thomas de Jésus, qui, s'il n'est point l'auteur de la division de la contemplation en acquise et infuse, paraît être pourtant le premier à avoir longuement exposé la nature et les degrés de la contemplation acquise. Nous l'avons rappelé antérieurement, et pour l'intelligence des écrits de Thomas de Jésus il importe de le remarquer : quand il affirme l'existence de la contemplation acquise, c'est directement *l'acte* de contemplation qu'il a en vue; aussi la voit-il même chez le commençant au terme de sa méditation (1). Il remarque pourtant que cet acte peut gagner en importance : « Bien que tous soient appelés à la contemplation, pourtant, comme l'expérience le prouve, les commençants doivent consacrer plus de temps à la méditation qu'à la contemplation; les progressants, au contraire, doivent s'attacher davantage à la contemplation qu'à la méditation; car une fois qu'ils ont creusé les vérités divines par le discours rationnel, il n'est plus nécessaire qu'ils y retournent, mais il suffira de regarder les conclusions qui s'en dégagent par une sorte de *simple regard*; de sorte que tout l'effort qu'ils déployaient auparavant dans le discours rationnel ils le dépensent à présent dans *l'admiration* de la vérité connue *et l'excitation de la volonté* (2). »

Comme on le remarque, la contemplation apparaît comme un acte assez ordinaire; commençants et progressants l'exercent, mais dans des proportions différentes; l'âme peut s'appliquer davantage à la méditation ou aux vues simples. Puis, peu à peu, on gagne l'habitude (3) de ces actes simples : « Tout

(1) *De Contempl. acquis.* (Milano, 1922), p. 52, 53, 55.

(2) *l. c.*, p. 56.

(3) Le terme « habitude » n'est pas pris ici au sens scolastique d'*habitus*, mais au sens moderne de *coutume*. La recherche discursive sur la nature d'un sujet et la pénétration de ce sujet par le regard contemplatif au terme de la recherche intellectuelle appartiennent au même *habitus* scientifique. Aussi Joseph du Saint-Esprit rapporte-t-il la contemplation acquise à l'*habitus* de théologie ou à ce qui lui correspond chez le fidèle, qui n'est pas théologien. Dans son *Isagoge*,

comme la méditation se termine en contemplation, ainsi la contemplation fréquemment exercée devient une pénétration habituelle et prompte des choses divines (1). » La contemplation devient alors aisée : « Une fois acquise l'habitude de la contemplation, son acte devient facile (2). » Cette facilité et cette fréquence permettront de parler d'une oraison caractérisée par la prédominance de cet acte : ce sera *l'oraison de contemplation acquise*.

Ne croyons pas toutefois que dans cette oraison l'acte de contemplation soit *durable* : « Je ne désavoue pourtant pas que cette manière de connaissance ne puisse durer fort longtemps, parce que nos passions immortifiées jointes aux faiblesses de notre nature corrompue par le péché et les inquiétudes de notre imagination ne nous permettent pas de vivre beaucoup de temps d'une vie si relevée; mais ce qu'il faut faire en semblables occasions, c'est appliquer tous nos soins pour retourner au simple et amoureux regard de la vérité, et s'il nous est impossible de réussir sans reprendre le discours et la méditation, comme il arrive quelquefois aux commençants, il ne faut faire aucune difficulté de méditer comme auparavant, jusqu'à ce que nous ayons rallumé dans nos cœurs le feu sacré de la contemplation (3). »

Voilà pour le côté intellectuel, mais ensuite il y a les affections. La contemplation « doit s'accompagner d'actes de charité divine soit purement intérieurs, soit formulés : on se réjouira de la bonté divine et de ses autres perfections, on s'enflammera pour Dieu d'un amour fervent, on déplorera ses péchés pour l'amour de lui... (4) » L'exercice du divin amour auquel tend toute oraison et toute contemplation est d'ailleurs favorisé par la simplification des actes intellectuels : « Rien de plus efficace pour exciter nos affections que la vérité non seulement proposée par l'intelligence, mais complètement creusée et pénétrée par elle (5). » Ces actes affectifs sont d'ailleurs

l. IV, n. 31, il dit très bien : « Contemplatio acquisita respicit Deum sub ratione investigabilis per meditationem affectivam. »

(1) *l. c.*, p. 83.

(2) *l. c.*, p. 83.

(3) *De la Contemplation divine*, l. I, ch. 2, — opuscule assez rare dont la réédition est prochaine.

(4) *De Contempl. acquis.*, p. 78.

(5) *l. c.*, p. 54.

au premier plan dans cette oraison : « la fin de l'oraison consistant davantage dans l'amour et les affections de la volonté, qu'en la spéculation de l'entendement, quand la volonté se sent divinement enivrée de ces saintes affections, nous devons alors quitter les discours et les spéculations de l'entendement, non pas que d'eux-mêmes ils soient mauvais, mais parce qu'en cette occasion ils empêchent un bien plus considérable, qui est *le doux et agréable repos* de la contemplation (1). » A leur tour, les affections pourront se simplifier, car « il sera utile que l'âme s'habitue graduellement à *demeurer en cet amour dans un certain repos...* (2) »

Telle qu'elle est décrite ici, la contemplation acquise ne paraît plus avoir cette uniformité, cette persistance dans un acte unique qu'on croit parfois devoir lui attribuer. Du côté intellectuel, un certain mouvement de la pensée n'est pas exclu ; étant le fruit naturel de la méditation, la contemplation ne se sépare jamais totalement de celle-ci. Puis il y a les affections auxquelles l'âme doit surtout s'appliquer dans l'oraison, comme l'a dit souvent sainte Thérèse (3).

*
* *

Mais les auteurs postérieurs à Thomas de Jésus ont bien mieux encore mis au jour la *mutabilité* de l'acte de contemplation acquise. Dans un chapitre où il recherche les similitudes et les différences des deux contemplations, Philippe de la Trinité s'exprime comme il suit : « Bien que la contemplation acquise soit une vue simple de la vérité divine comme la contemplation infuse, elle ne va point pourtant sans une certaine multiplicité, tandis que l'autre présente une uniformité continue (4). En effet, dans la contemplation acquise, la vue de

(1) *De la Cont. divine*, l. I, ch. 2.

(2) *De Contempl. acquis.*, p. 53.

(3) On se rappelle le dicton célèbre, qu'on trouve à deux reprises dans ses œuvres : « *L'essentiel n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup.* » *Dem.* 4, ch. 1, p. 101 ; *Fond.*, ch. 5, p. 98 ; traduction des Carmélites.

(4) Manifestement il faut comprendre : « *peut présenter* une uniformité continue », car il est évident que dans la contemplation infuse, surtout initiale, il peut y avoir des distractions. L'auteur, opposant

l'âme n'est pas pure et libre (*intuitus absolutus*), au point que l'imagination, active au même moment (*conversio ad phantasmata*), ne la distraie bien fréquemment et ne l'inquiète... (1) » Il s'ensuit naturellement un manque de fixité dans le regard intellectuel, souvent il est interrompu par la distraction. Plus expressive encore est la description de la contemplation dite du « mouvement circulaire », vu que, comme on sait, dans la terminologie scolastique le mouvement circulaire désigne l'acte intellectuel *le plus uniforme*. Or voici comment notre auteur s'exprime à son sujet : « Ce mouvement se retrouve surtout dans la contemplation surnaturelle (infuse) ; pourtant on peut retrouver une *certaine* (aliqua) uniformité dans la contemplation acquise..., mais cela arrive plus rarement, et même alors cette *certaine* (qualiscumque) uniformité de la spéculation est troublée par les opérations des sens occupés au même moment d'objets sensibles (2). » Cela, on en conviendra, n'est plus du tout l'intelligence fixée sur son objet.

*
* *

Thomas de Jésus écrivait vers l'année 1620, Philippe de la Sainte-Trinité publia sa *Summa Theol. myst.* l'année 1658 ; en 1685 nous trouvons Antoine de l'Annonciation, d'autant plus intéressant à citer qu'il attribue une importance capitale — même démesurée — à la contemplation acquise. Soutenant, à l'encontre de la doctrine traditionnelle dans l'Ordre, que l'âme ne peut demander à Dieu la contemplation infuse — qu'il tient pour une grâce *gratis data*, — se rendant sans doute compte, d'autre part, que la vocation du Carme l'appelle à la contemplation, il a mis la contemplation acquise au premier

la contemplation acquise à l'infuse, énumère même les caractères par lesquels *il arrive* que l'infuse se distingue d'elle. Ce procédé si peu précis, assez familier pourtant aux scolastiques de la renaissance dans leur utilisation de l'instrument de recherche aristotélicien « par similitudes et différences », est une des difficultés que nous trouvons à la lecture des anciens auteurs. Pour la question qui nous occupe, il nous importait de noter que la contemplation acquise ne présente jamais la susdite uniformité.

(1) *Summa Theol. myst.*, p. II, tr. I, d. 2, a. 2.

(2) *l. c.*, a. 5.

plan et a fait *graviter autour d'elle* certaines grâces d'oraison manifestement infuses. Cette singulière disposition de son traité a donné lieu à de graves méprises, comme nous le noterons plus bas. Antoine de l'Annonciation s'est posé expressément la question de la durée de la contemplation ; ses assertions seront donc intéressantes à noter. Tout d'abord : « La contemplation pure et tranquille ne dure pas longtemps... cette assertion, qui trouve son fondement dans l'instabilité native de l'homme, est communément admise par les Docteurs (1). » Voyons de plus près les causes de cette instabilité de l'esprit. — C'est une fragilité qui nous est innée, c'est surtout la dépendance à laquelle est sujette notre intelligence à l'égard des sens : « du fait qu'il en dépend, l'homme (dans la contemplation) se sert d'idées abstraites des images par l'intellect agent, et par conséquent sa contemplation de Dieu ne va pas sans « conversio ad phantasmata » ; le concours de l'imagination est donc nécessaire, et celle-ci forme des représentations variées : de là le trouble de l'esprit et l'impossibilité de demeurer longtemps dans une contemplation fixe (2). » Un autre motif, c'est le désir immodéré de savoir, nous amenant à de fréquents retours sur nous-mêmes (3). Quelques pas plus loin, l'auteur note comment la méditation peut trouver sa place dans l'oraison contemplative. Il se demande : « Que fera l'âme occupée à la contemplation et qui se sent troublée par le tumulte de l'imagination et la variété de ses représentations? — Je réponds, dit-il, qu'il lui faudra tâcher d'amener l'esprit au repos, soit en se rappelant quelque parole de l'Écriture..., soit par une *considération* bien brève, mais dévote et efficace (4). » Il arrivera même que cela ne pourra suffire. Que dans ce cas l'âme se range à l'avis de sainte Thérèse, Dem. IV, ch. 1 ; c'est-à-dire qu'en dépit du tumulte de l'imagination elle fasse travailler l'entendement et la volonté ; mais ce sera parfois bien pénible.

* * *

En 1708 nous trouvons le célèbre ouvrage d'Honoré de

(1) *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 3, a. 8, n. 31.
(2) *l. c.*, n. 32.
(3) *l. c.*, n. 33. — Saint François de Sales a lui aussi noté cette cause de distractions. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. 10.
(4) *l. c.*, n. 35.

SAINTE-MARIE, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*. Loin d'avoir introduit une nouvelle notion de la contemplation acquise, comme on l'a cru parfois, cet auteur a, peut-être mieux que tout autre, décrit sa nature et noté son instabilité. Dans un long article où « l'on répond à quelques doutes, que peuvent former ceux qui ont passé du discours à la contemplation (1) », il expose avec beaucoup de précision le rôle du discours et des actes distincts dans l'oraison contemplative. Nous nous bornerons à citer ses conclusions principales : « Il faut conclure :

« 1° Que hors le tems de la Contemplation, c'est-à-dire, hors le temps du regard simple et amoureux, *qui est toujours assez court*, on doit s'aider et s'exciter à l'amour de Dieu par des aspirations, par des affections et par des actes formels et distincts de toutes les vertus, et si cela ne suffit pas on doit avoir recours à la Méditation et aux raisonnemens : les parfaits même ne sont pas exceptez de cette règle. 2°...

« 3° Que l'Oraison Mentale des commençans, des avancez et des parfaits doit être un saint mélange de Méditation et de Contemplation, des discours et de vûë simple, d'actes, d'aspirations, d'affections, de silence, de repos, de tranquillité.

« 4° Que dans les commençans les actes de la Méditation durent plus long-tems que le regard amoureux ; et qu'à proportion qu'ils avancent dans la vie spirituelle, le raisonnement diminuë, et la lumière de la Contemplation augmente peu à peu, jusqu'à ce que la Méditation devienne fort courte, et que le *simple regard* dure plus long-tems, au moins à l'égard de ces actes les moins parfaits. Ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait souvent des intervalles pendant la Contemplation, durant lesquels, les plus grands Contemplatifs sont obligez d'avoir recours aux actes formels, et de s'aider par des aspirations et par d'autres actes de vertu, pour éviter l'oisiveté et la perte du tems (2). »

***

Nous ne pouvons terminer cette partie de notre étude sans amener le témoignage de l'auteur réputé qui clôt la série des grands auteurs carmélitains : le P. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT,

(1) *Tradition des Pères*, P. III, D. 2, a. 8 (tom. II, p. 68).
(2) *l. c.*, p. 75, 76.

Carme espagnol, mort en 1736, regardé couramment comme la principale autorité en matière de mystique scolastique. Ses assertions ne sont ni moins formelles ni moins précises que celles d'Honoré de Sainte-Marie : « Nous avons dit qu'il faut produire des actes, même une fois qu'on est passé à la contemplation; il faut maintenant le prouver et l'expliquer, de peur qu'on n'abuse d'une doctrine aussi saine... Le feu sacré de la contemplation s'enflammera davantage quand on y mêle des méditations. Non point des méditations dont la prolixité étouffe la contemplation, mais des méditations dont la brise légère et vivifiante favorise le feu céleste de la contemplation... Même durant la contemplation une certaine production d'actes est requise de peur que la contemplation ne perde son intensité, de peur aussi que, la contemplation venant à s'évanouir, l'âme ne cesse de suivre la voie céleste (c'est-à-dire de prier)... Cette vue simple de la vérité ne peut durer longtemps sans qu'elle ne se refroidisse ou ne meure ; si elle se refroidit, la réflexion (*discursus*) est requise pour l'exciter ; si elle meurt, la même réflexion est requise pour nourrir l'âme, sans quoi elle tombera dans une oisiveté honteuse, où elle ne trouvera que le précipice (1). »

De cette longue série de citations il se dégage nettement, croyons-nous, que les théologiens Carmes n'ont point conçu la contemplation acquise comme un état où l'intelligence se trouve en quelque sorte absorbée dans un acte unique et durable. Il apparaît, en outre, qu'ils n'ont nullement favorisé le quiétisme par une suppression intempestive de l'activité rationnelle et affective.

*Un corollaire* se dégage de cette étude : l'*oraison de contemplation acquise ne se distingue pas de celle que l'on nomme de nos jours oraison affective simplifiée*, ou encore *oraison de simple regard*. Les descriptions détaillées que nous venons d'en donner feront accepter sans peine, croyons-nous, cette identification. C'est bien encore la même oraison que sainte Thérèse a nommée « oraison (acquise) de recueillement » (*Chemin*, ch. 28) et qu'elle considère comme la dernière des oraisons acquises; l'on s'accorde en effet à reconnaître en elle l'oraison affective simplifiée. De plus, cette identification est faite expres-

(1) *Cursus*, t. II, D. 7, n. 64, 66, 67.

sément par Joseph du Saint-Esprit dans son grand *Cursus*, tom. II, D. VII, n. 12 (1).

Ceci nous amène à une question connexe.

***

*La division de la Contemplation en acquise et infuse est-elle opportune ?*

Cette division est traditionnelle chez les auteurs Carmes déchaussés depuis Thomas de Jésus. Notons tout d'abord que, dans une science, c'est le même sujet qui est déclaré par la définition et distingué par la division. Si donc nous avons établi plus haut que la contemplation définie par nos auteurs est l'*acte* de contemplation, la division qu'ils en font distingue à son tour ce même *acte*. D'ailleurs, un coup d'œil jeté sur leurs arguments principaux suffit pour s'en convaincre. Nous avons noté plus haut que communément on s'accorde à reconnaître l'existence de l'*acte* de contemplation acquise; de ce côté, la division ne présente donc point de difficulté. Y en aurait-il davantage à dénommer contemplation acquise une *oraison* caractérisée par l'*acte* de contemplation acquise ? Nous ne le croyons point. Aussi la grosse objection vient-elle d'autre part : il paraît que nous nous trouvons ici devant une innovation dans la terminologie traditionnelle.

*De fait, les grands mystiques, quand ils parlent de Contemplation, paraissent toujours avoir en vue la Contemplation infuse.* C'est, par exemple, de toute évidence chez sainte Thérèse (2),

(1) Nous voyons ce corollaire confirmé par les *Conclusions approuvées au Congrès Thérésien* (Mars 1923) que vient de publier la revue espagnole « *El monte Carmelo* » (Mayo 1923). Nous y lisons, p. 210 : « Las personas que por su natural, o por estar ya bastante adelantadas en la perfección, no se hallen bien con el método discursivo, pueden emplear el método que llaman de « *Contemplación adquirida* », en una de sus dos formas recomendadas por Santa Teresa ; esto es, la de *simple mirada afectuosa*, o la *de recogimiento interior*, segun la facilidad que en ello hubiere y el provecho que en ello se experimentare. »

(2) Cf. *Château*, V^e^ Dem., ch. I, VII^e^ Dem., ch. IV; *Chemin*, ch. 17, 19, 20, 21, 25, 27, 31.

et *nos théologiens en ont eu nettement conscience* (1). Aussi serait-il intéressant de noter à ce propos quelques phrases typiques qu'on peut relever chez nos auteurs et qui semblent marquer pour la dénomination « contemplation acquise » un attachement moins grand qu'on ne se le figure parfois. Ainsi, Thomas de Jésus, après avoir noté que chez les Docteurs « spéculation » et « contemplation » s'équivalent souvent (2), remarque plus loin : « *que la contemplation acquise se nomme plutôt spéculation* (3) ». L'affirmation se retrouve chez Philippe de la Trinité : « On appelle la contemplation acquise *plutôt spéculation* que contemplation (4) » ; et naturellement, comme toujours, Antoine du Saint-Esprit et Vallgornera le suivent (5). Même Joseph du Saint-Esprit parle dans le même sens : « La contemplation infuse connaît d'une façon bien plus lumineuse et parfaite que la contemplation acquise ; c'est pourquoi *les Saints* nomment d'ordinaire cette dernière *spéculation*, tandis que l'autre est dite absolument *contemplation* (6). » Qui plus est, il va jusqu'à appliquer à la contemplation acquise le nom de *méditation* : « Nous parlons à présent, dit-il, de la contemplation acquise qu'on peut bien appeler (*non incongrue dicitur*) méditation, vu qu'elle est le terme de la méditation et s'acquiert par notre industrie et notre effort (7). » Et ce semble

(1) Ainsi le P. Joseph de Jésus-Marie, *Subida del alma*, l. I, ch. 23, déclare que « à chaque fois que la Sainte dans ses écrits se sert du nom « *contemplation* » elle entend parler de celle à laquelle l'âme est *surnaturellement élevée par un secours spécial de la grâce* ». De même Thomas de Jésus, dans une préface que certains auteurs semblent avoir lue trop superficiellement, déclare *que sainte Thérèse identifie l'oraison infuse avec la contemplation pure* ou *la contemplation parfaite* (*Suma y compendio de los grados de oracion*, Roma 1610.)

(2) Cf. Thomas de Jésus, *De Contempl. acquis.*, p. 46.

(3) *l. c.*, p. 86.

(4) *Summa Theol. myst.*, P. II, tr. 1, d. 2, a. 2.

(5) *Directorium myst.*, Tr. III, D. 1, S. 8, n. 48.

(6) *Cursus*, t. II, D. 8, n. 38.

(7) *l. c.*, D. 9, n. 160.

Il est intéressant de rapprocher cette affirmation de celle qu'émettait Jean de Jésus-Marie dans un des « canons » au début de sa Theologie mystique : « Souvent les mystiques appellent contemplation ce qui n'est que méditation ». Ces deux assertions s'éclairent mutuellement.

Rappelons ici également que pour saint Thomas la « spécula-

bien là la *terminologie de sainte Thérèse*, qui nous enseigne que l'âme doit *méditer* tant qu'elle n'a point reçu la contemplation infuse (1).

Malgré tout, de fait, le nom « contemplation acquise » a prévalu chez bien des auteurs depuis le XVII[e] siècle. Il nous reste à voir s'il est justifiable en bonne philosophie et théologie.

Nous avons noté plus haut l'équivalence des trois dénominations : *oraison affective simplifiée, oraison acquise de recueillement, contemplation acquise*. Toutes trois désignent une oraison où les considérations s'orientent vers les vues simples et leur font la place de plus en plus grande, tandis qu'à leur tour les affections se simplifient graduellement. Laquelle de ces trois dénominations a le plus de rigueur philosophique? Notons que pour saint Thomas l'oraison est formellement un acte *d'intelligence* (2); n'en suit-il pas que les dénominations empruntées à l'affectivité ou au travail de récollection opéré par la volonté doivent céder le pas à celle qui se base sur le caractère intellectuel? (3) Or il s'agit ici de distinguer de l'oraison où prédomine le raisonnement une oraison acquise caractérisée par la fréquence *de l'acte de contemplation*. Si l'on dénomme « méditation » l'oraison caractérisée par le discours rationnel, n'est-il pas logique de dénommer « contemplation » celle où prédomine la simple vue de l'intelligence?

On pourrait objecter, il est vrai, qu'il y a un réel inconvénient à étendre la signification d'un vocable de la terminologie traditionnelle; car lorsqu'on lira dans les Saints le mot « contemplation » tout court, on pourra toujours se demander s'il s'agit de l'acquise ou de l'infuse.

Cet inconvénient, à la vérité, n'est pas grand en pratique, puisque nos auteurs, quand ils veulent parler de cette contemplation qui est le fruit de nos efforts, ne se servent pas habituellement du terme « contemplation » tout court; ils y ajoutent le déterminatif *acquise*, à moins que le contexte n'in-

tion » paraît devoir se ramener à la méditation : « *Speculatio ad meditationem reduci videtur* » (II[a] II[ae], q. 180, a. 3, ad 2).

(1) Cf. *Château*, IV[es] Demeures, ch. III, p. 117, et *Vie*, ch. XIII, p. 172.

(2) II[a] II[ae], q. 83, a. 1.

(3) THOMAS DE JÉSUS, *De Contempl. acquis.*, Praef. P. Eugenii a S. Jos., p. 24-25.

dique clairement que c'est d'elle qu'il s'agit. Quand ils en parlent par exemple comme du terme formel de la méditation, il est inutile d'y ajouter : Il s'agit de la contemplation acquise. Il leur arrive même d'opposer *contemplation* à *contemplation acquise* et ils semblent reconnaître ainsi que la contemplation tout court dont parlent les saints est infuse (1).

Si, par contre, actuellement les préférences vont aux dénominations empruntées à l'affectivité, la cause en est que de nos jours on ne considère plus guère l'oraison et la contemplation dans l'abstrait et au sens formel. Si à ce point de vue l'oraison est un acte d'intelligence, au concret, comme l'a bien noté sainte Thérèse, elle est surtout œuvre d'amour ; « elle consiste non pas à penser beaucoup, mais à aimer beaucoup ». Au point de vue expérimental, ce sont surtout ces affections et le recueillement qui les favorise, que note l'âme contemplative, bien plus que la simplicité du regard. Ainsi les auteurs *descriptifs* ont délaissé le terme *contemplation acquise* pour donner le pas aux autres dénominations. Tout cela semble montrer qu'il ne s'agit plus ici que d'une question de mots. Elle ne doit pas nous occuper plus longtemps.

***

*La Contemplation mixte, ramenée à l'infuse*

Il nous reste à voir à quels degrés d'oraison s'étend le nom « contemplation acquise ». Nous ne pourrons le faire sans toucher la nature de la contemplation infuse. Même il nous faudra la serrer d'assez près, puisqu'il s'agit de trouver la ligne de démarcation qui, spéculativement, sépare ces deux contemplations. Comme on sait, la contemplation infuse se définit : « une vue simple de la vérité, procédant d'un principe surnaturel influant formellement (2) ». Le principe surnaturel dont il s'agit sera le plus fréquemment la motion divine actualisant les dons du Saint-Esprit ; ce sera parfois encore une

(1) Honoré de Ste-Marie, *Tradition*, t. II, p. 97 : « Dieu accorde assez souvent le don de *Contemplation*, pour récompenser ceux qui se sont fidèlement appliqués aux exercices de la vie purgative et de la vie illuminative, à l'*Oraison Mentale* et à la *Contemplation acquise*. »

(2) Joseph du Saint-Esprit, *Cursus*, t. II, D. 7.

lumière plus élevée que celle des dons, communiquée transitoirement à l'âme. A présent, on voudra le remarquer, nous ne parlons que de l'*acte* de la contemplation infuse ; rien dans sa définition ne nous fait inférer que cet acte soit nécessairement durable ou prolongé. Nous sommes ainsi conduit à une troisième conclusion :

III. — *Même la contemplation infuse ne requiert pas de soi que l'acte de vue simple soit* DURABLE ; *il pourra l'être toutefois. Dans une même oraison les actes de contemplation infuse peuvent suivre les actes de contemplation acquise et alterner avec eux. Nous aurons alors la contemplation* « MIXTE », *qu'il faut ramener pourtant à la contemplation* « *infuse* ».

Nous remarquions plus haut que rien dans la définition de la contemplation infuse ne nous faisait inférer que cet acte fût nécessairement prolongé ; il sera néanmoins utile de voir affirmer positivement qu'il peut être bref. Dans un article où il étudie spécialement « la durée de la motion du Saint-Esprit dans l'oraison passive », Honoré de Sainte-Marie remarque que « Ste Thérèse et le B. Jean de la Croix et tous les bons Mystiques enseignent, que le [illegible] simple et amoureux, ou la *Contemplation infuse* dont [illegible] favorise *les commençans*... ne dure que très peu et n'est [illegible] comme momentanée... Ces commençans ne reçoivent la [illegible] divine qu'à diverses reprises et par intervalles... La même [illegible] arrive souvent à ceux qui sont du nombre des *avancez* et [illegible] même aux *parfaits*... (1) » Par contre, cet acte peut être aussi de longue durée : « On peut dire que le Saint Esprit peut mouvoir une âme spirituelle dans la Contemplation *pendant plusieurs heures*, et qu'elle peut être *passive* [illegible] main pendant tout ce temps. C'est ce qui arrive souvent [illegible] l'Oraison de quiétude, dans le silence spirituel, et dans [illegible] sortes de Contemplations où il n'y a ni extase, ni ravissement (2). »

Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est que l'acte de contemplation peut être bref. Il s'ensuit que dans une même oraison les actes résultant de notre industrie propre peuvent *alterner* avec les actes dus à la motion divine. Enumérant

(1) *Tradition*, t. II, p. 139.
(2) *Ibid.*, p. 141.

« quatre sortes de motions que les Contemplatifs reçoivent du Saint-Esprit pendant le temps de l'oraison passive », Honoré de Sainte-Marie nous dit que « premièrement le Spirituel est meu de telle sorte par le St-Esprit, *qu'il se meut aussi lui-même...* » Plus bas il expose ce mode de coopération en recourant au texte bien connu où Richard de Saint-Victor (lib. V *de Contempl.*, ch. 2) distingue trois sortes de contemplations : « La première vient du travail et de la propre industrie soutenue de la grâce ordinaire. La seconde reçoit tout de la grâce et de la motion du saint Esprit. La troisième tient le milieu entre l'une et l'autre... » Puis, suit un commentaire intéressant : « Dans l'oraison passive il y a une vicissitude presque continuelle, et de la motion du saint Esprit qui suspend les puissances de l'âme, et des mouvements de l'âme qui s'excite, quand le souffle du saint Esprit vient à manquer (1). » Ce texte de Richard de Saint-Victor fut très remarqué par nos auteurs et relevé par Thomas de Jésus (2), Philippe de la Trinité (3) et Joseph du Saint-Esprit (4). Tous les trois ont noté l'existence d'une *contemplation mixte*, mais tous les trois aussi ont ajouté *qu'elle se ramène à l'infuse*. Les réflexions de Joseph du Saint-Esprit sur le texte en question méritent d'être notées : « Le 1er degré contient la contemplation active (5), puisque, d'après notre définition, celle-ci est le fruit de notre effort... Les deux autres degrés comprennent la contemplation *infuse*, où à présent il nous faut distinguer deux degrés. Le premier, le plus parfait, qu'on appelle *théologie mystique*, dans l'exercice duquel le contemplatif agit en vérité, mais d'une manière si subtile et cachée que Denys le déclare non pas agissant, mais subissant les choses divines. Au second degré, *bien qu'il soit infus*, le contemplatif agit de telle sorte que son opération et sa coopération à la grâce se laissent facilement connaître. Il s'ensuit que sa contemplation paraît procéder de l'industrie propre, et de ce chef elle ressemble à l'active. C'est pourquoi l'on dit que cette contemplation tient le milieu entre

(1) *Ibid.*, p. 124.
(2) *De Contempl. div.*, l. I.
(3) *Summa Theol. myst.*, P. II, tr. 1, d. 2, a. 2.
(4) *Cursus*, t. II, D. 8, n. 40.
(5) Pour Joseph du St-Esprit les divisions de la contemplation en *active* et *passive*, ou en *acquise* et *infuse* s'équivalent (*Isagoge*, l. IV, n. 2).

l'active et cette contemplation passive la plus parfaite, *bien qu'elle soit réellement infuse* et essentiellement distincte de l'acquise (1). » — Il serait intéressant de considérer de plus près les différents modes possibles de cette contemplation mixte, mais nous ne pouvons songer à le faire ici. Notons, en passant, qu'Honoré de Sainte-Marie en expose plusieurs (2).

Il y a donc des oraisons où l'initiative propre de l'âme se joint à la motion divine, où les actes de contemplation acquise alternent avec ceux de contemplation infuse. Ce paraît être là la forme initiale de la contemplation infuse. On comprend mieux dès lors pourquoi les théologiens du Carmel ont vu dans l'acquise *la disposition* la plus proche à l'infuse. Thomas de Jésus affirmait : « La contemplation acquise ne sert pas peu à nous procurer celle que nous nommons infuse, et je crois que si elle est habituelle elle est la *disposition la meilleure et la plus prochaine* pour nous *mériter* cette grâce divine (3). » Aussi note-t-il en plusieurs endroits que l'on passe habituellement de l'une à l'autre (4). Il remarque seulement, et nous le note-

(1) *Cursus*, t. II, D. 8, n. 40.

(2) Cf. *Tradition*, t. II, p. III, Diss. III.

C'est à la contemplation mixte qu'il faut ramener, nous semble-t-il, le « commencement de contemplation infuse » dont parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit des sens*; de même le recueillement surnaturel dont parle sainte Thérèse, et au sujet duquel elle note un concours actif, bien que très simple, de l'âme; de même la quiétude, tout au moins si elle ne va pas jusqu'à absorber l'âme.

(3) *De Contempl. acquis.*, p. 98.

(4) *Ib.*, p. 83 : « Quemadmodum meditatio transit in contemplationem, ita cum contemplatio frequentius exercetur, transit in habitualem et promptam divinorum inspectionem, *soletque non raro* mens contemplationi assuefacta, divinis inspirationibus illustrari, ac in infusam et supernaturalem converti. » — p. 95 : « qua ratione ab actuali in habitualem, ab habituali in infusam, ab infusa in divinam et supereminentem terminari sive transire solet. »

Tout ce petit traité, tout en ayant pour but immédiat d'initier à la pratique de la contemplation acquise, a constamment en vue la contemplation infuse. C'est particulièrement frappant au l. I.

*L'école carmélitaine, prise dans son ensemble, a toujours reconnu que la vie mystique est le plein développement de la vie surnaturelle.* Aussi tous ses auteurs les plus marquants enseignent-ils que toutes les âmes intérieures *peuvent et même doivent désirer la contemplation infuse.* Nous ne pouvons nous attarder à présent à ce sujet que nous nous proposons de traiter ailleurs. On cite pourtant deux auteurs qui font excep-

rons avec lui, que ce passage ne s'opère pas toujours d'une manière consciente : « Alors, dit-il, commence la contemplation (*subintrat contemplatio*), bien que parfois d'une manière tellement secrète, que l'âme elle-même ne le reconnaisse point (1). »

Il nous reste à déduire un dernier *corollaire*. Si la contemplation *mixte* est à ramener à *l'infuse*, il s'ensuit que toute oraison où l'inspiration divine meut l'intelligence, ne fût-ce que par intervalles, doit s'appeler *contemplation infuse*. Même, vu l'équivalence pratique des termes « oraison » et « contemplation », s'il était une oraison où l'inspiration spéciale n'atteignît que la seule volonté sans influer sur l'intelligence, cette oraison devrait encore s'appeler contemplation infuse. Dans ce cas en effet le terme contemplation désigne *l'ensemble des éléments de l'oraison*, et il serait manifestement faux d'appeler acquise, c'est-à-dire produite par notre industrie personnelle, une oraison qui est le fruit de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Ne voulant pas à présent discuter la possibilité de la supposition, nous avons au moins voulu signaler que sa réali-

tion : Antoine de l'Annonciation et Honoré de Ste-Marie. Mais la *Disceptatio mystica* du premier n'est qu'un petit traité destiné à une première initiation. En outre, cet auteur est plus d'une fois vivement pris à partie par Joseph du St-Esprit, précisément sur des questions de tradition et surtout sur ce point. Quant à Honoré de Ste-Marie, son ouvrage *Tradition des Pères sur la Contemplation* est à certains égards très précieux pour l'histoire de la mystique. Mais, s'il s'acquit une célébrité pour ses ouvrages de critique historique, l'auteur n'accuse point la même supériorité en théologie spéculative. Ainsi dans une des dernières dissertations de l'ouvrage cité (P. III, d. 5), il traite de la perfection chrétienne sans seulement mentionner les dons du Saint-Esprit. On s'explique par là ce qu'il dit d'une perfection ordinaire distincte de la perfection mystique. De plus, déclarant que l'on ne peut désirer l'union mystique (P. III, d. 6), lui, d'ordinaire si fidèle à baser ses assertions sur la tradition des Pères, s'en réfère cette fois vaguement aux théologiens sans en citer nommément un seul.

(1) *De Contempl. acquis.*, p. 66 ; cf. p. 62.

Saint Jean de la Croix dit, *Montée*, l. II, ch. IX : « Quand le divin rayon de la contemplation envahit l'âme..., il la purifie et la remplit de sa divine lumière spirituelle, sans qu'elle s'en doute et lorsqu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. » *Ibid.*, ch. XII, il est dit de cette lumière : « Elle est parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, que l'âme, tout en la possédant, *ne la remarque et ne l'expérimente pas.* »

sation n'entrainerait aucun changement dans la terminologie. Il nous reste à voir si en pratique nos théologiens se sont toujours conformés à cette loi. *A priori*, de grands motifs nous poussent à croire que jamais ils n'ont pu nommer contemplation acquise une oraison qui procède d'une influence spéciale du Saint-Esprit. Tout d'abord, ils étaient trop attachés à la doctrine de leur Mère sainte Thérèse, pour aller à l'encontre de ses assertions les plus expresses. Or pour sainte Thérèse est manifestement *infuse* toute oraison qui ne peut être le fruit de nos efforts, et dans ce genre elle classe le *recueillement surnaturel*, *la quiétude*, *l'oraison d'impulsion*, pour ne citer que les grâces mystiques inférieures. De plus, *adversaires acharnés du quiétisme*, ils ont dû éviter de favoriser cette erreur par une terminologie ambiguë, et *de ce chef ils ont en particulier dû éviter de nommer « acquise » l'oraison de quiétude*. Aussi croyons-nous que les rares textes dont on *infère* (1) qu'ils aient étendu le nom de contemplation acquise aux oraisons mystiques où l'âme n'est point complètement absorbée par l'influence divine, mais y coopère de son propre mouvement, peuvent aisément s'interpréter en un sens conforme aux règles de terminologie ci-dessus établies.

On a cru assez fréquemment que Joseph du Saint-Esprit nommait contemplation acquise tous les degrés d'oraison de la IV^e^ Demeure inférieurs à l'union. Voici le texte sur lequel on s'appuie communément : « (L'existence de la contemplation acquise) est prouvée encore par ce quadruple genre d'oraison dont parle la sainte Maîtresse depuis le chap. 11 au chap. 19 de sa *Vie* ; elle y compare les différences qui séparent ces oraisons aux quatre manières dont on peut arroser un jardin. Elle l'expose avec beaucoup de profondeur ; et nous y renvoyons tous les lecteurs. Nous disons que de ces pages se dégage clairement l'existence d'une contemplation active, distincte de la méditation que désigne la première eau et de la contemplation infuse que signifie la dernière eau venue du ciel et arrosant agréablement tout le jardin sans que le jardinier ait à se donner aucune peine (2). » Qu'on veuille se rappeler ce que nous disions plus haut de la contemplation *mixte*, où les actes de contemplation

(1) A dessein nous soulignons « on infère » ; aucun de ces textes communément cités ne parle en effet d'une façon expresse.

(2) *Cursus*, t. II, D. 7, n. 13.

acquise peuvent alterner avec ceux de la contemplation infuse; qu'on se rappelle encore que pour Joseph du Saint-Esprit la contemplation infuse parfaite est celle où l'âme est pleinement sous l'influence divine, « *patiens divina* » (cf. *supra*, p. 296), et nous conclurons que notre auteur, partant de la contemplation au sens formel et ne devant par conséquent prouver que l'existence de l'acte, peut aisément s'en référer aux deux *eaux* intermédiaires comme renfermant la description de l'acte de contemplation acquise. Et qui niera qu'en plus d'une de ces pages, sainte Thérèse, en parlant de la *coopération* de l'âme en ces oraisons incomplètement passives, ait donné la description de cet acte? Ceci montre suffisamment, croyons-nous, que l'inférence récusée par nous n'est point nécessaire. Mais comme en matière d'interprétation controversée nul argument n'est plus fort qu'une affirmation nette de l'auteur, on nous saura gré d'apporter une citation que nous cueillons dans le *Cursus*, t. II, d. 7, n. 76, au cours d'une argumentation contre le quiétisme : « contemplatio *infusa* absolute sumpta dividitur in orationem unionis, *quietis*, aliosque gradus... (1) » Ceci est bien clair : pour Joseph du Saint-Esprit *l'oraison de quiétude est une contemplation infuse*. Honoré de Sainte-Marie n'est pas moins net : Au t. II, p. 97, il parle de « ceux qui ont l'expérience de l'oraison de quiétude, *qui est le premier degré de la contemplation infuse* ». Et d'autres passages disent équivalemment la même chose (2). Dès lors ne faut-il pas tâcher de trouver un sens acceptable au passage (3), unique d'ailleurs, où il affirme non pas que la quiétude, le sommeil des puissances, etc., *soient* des contemplations acquises, mais *accompagnent*

(1) Joseph du St-Esprit a reconnu de même le caractère *infus* des autres oraisons mystiques inférieures. Dans son *Isagoge*, l. IV, après avoir rappelé « qu'on rapporte plusieurs divisions de la *contemplation* sous le nom d'oraison surnaturelle (n. 33), il distingue le recueillement *actif* et *passif* (n. 36) et dit que dans l'oraison d'impulsion l'âme *reçoit de Dieu* de véhémentes excitations (n. 40). »

(2) *Tradition*, t. II, p. 124-125, p. 136 ; t. I, p. 483. — Il sera bon de remarquer que pour notre auteur toutes les grâces mystiques inférieures ne forment « qu'un seul degré de contemplation, lequel a plusieurs parties que (les théologiens mystiques) expriment par divers noms, qui signifient presque tous la même chose, comme Quiétude, Repos, Sommeil..., Recueillement intérieur... » (t. I, p. 488).

(3) *Tradition*, t. II, p. 94.

la contemplation acquise, plutôt que de s'y appuyer comme à un texte capital, et d'édifier sur lui une théorie nouvelle de la contemplation acquise? Voici l'interprétation qui nous semble la plus plausible.

On voudra remarquer d'abord que dans ce passage l'auteur parle des *effets* de la contemplation, non pas de la contemplation elle-même. Parmi ces effets il nomme le recueillement, l'oraison de quiétude, le sommeil des puissances, etc... Or de ces différentes grâces on peut parler en deux sens. Joseph du Saint-Esprit (premier du nom), C. D., portugais, auteur de la *Cadena mystica* et de l'*Enucleatio in theologiam mysticam D. Dionysii*, le note expressément dans cette dernière œuvre : « Dans tous ces recueillements de la partie sensible on trouve deux éléments : l'un c'est la *suavité sensible* où le cœur se repose, l'autre c'est l'application de l'intelligence et de la volonté à la prière (1). » Dans ce dernier élément peut se trouver la contemplation infuse, note l'auteur en question, mais l'autre élément ne regarde pas l'intelligence. Dès lors, quand on parle, par exemple, de la quiétude comme d'un *effet de la contemplation*, il est bien clair qu'on ne parle que du premier élément, la suavité sensible. De plus, le P. Honoré remarque que tous ces effets arrivent « d'une manière plus élevée, plus douce et plus agréable dans la contemplation passive... »; et dans un passage parallèle à celui-ci, où toutefois l'énumération des effets est plus brève, il note que « tout cela se trouve d'une manière *plus excellente et plus parfaite* dans la contemplation infuse que dans l'acquise (2) ». Et qui niera que la contemplation acquise s'accompagne d'un *certain repos* de l'âme, d'une *certaine* abstraction de ce qui nous entoure, etc., bien que ce soit moins prononcé que dans la contemplation infuse? Je crois que c'est là tout ce que notre auteur veut dire. On le croirait d'autant plus qu'après avoir considéré d'abord, comme un effet de la contemplation acquise, même une certaine extase, — ne parle-t-on pas de l'extase des philosophes? — trouvant que c'est là, somme toute, un effet bien difficilement attribuable à une oraison naturelle, il ajoute : « Il y a bien de l'apparence que cela ne peut arriver sans *quelque influence des dons du Saint-Esprit*, et ainsi la Contemplation acquise *passe en infuse* (3). »

(1) *Enucleatio*, q. procem. 7.
(2) *Tradition*, t. I, p. 357.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 95.

Il paraît donc bien imprudent de s'appuyer sur ce passage pour aller à l'encontre des affirmations nettes de l'auteur.

Une dernière difficulté nous est créée par Antoine de l'Annonciation, C. D., espagnol, auteur de la *Disceptatio mystica*. En effet, dans le traité II[e] de cet ouvrage, consacré à l'étude de la contemplation *acquise*, l'auteur parle du recueillement surnaturel, de la quiétude, même du sommeil des puissances et de l'ivresse spirituelle. Pour bien se rendre compte de sa pensée, on ne peut toutefois oublier de noter l'introduction à la question IV de ce traité; cette question porte pour titre : « *De concomitantibus* contemplationem acquisitam », et l'auteur l'introduit de la façon suivante : « Nous avons traité de la contemplation acquise considérée en elle-même et dans ses causes, il nous reste à parler des éléments qui peuvent l'*accompagner ou la suivre*. On en trouve de trois sortes. Il en est d'abord qui la suivent à l'instar de propriétés... En second lieu il en est qui la suivent *accidentellement, de par l'ordination divine...* » Et la lecture du chapitre nous montre bien que l'oraison de quiétude et de recueillement surnaturel, etc., sont à placer dans cette seconde catégorie. La difficulté n'est donc plus la même! L'oraison de quiétude, contemplation mixte, n'exclut point les *actes* de contemplation acquise, ou encore elle peut survenir durant une contemplation acquise; on n'affirme pas ici qu'elle *soit* une contemplation acquise. D'ailleurs, l'auteur semble croire que plusieurs de ces faveurs mystiques inférieures n'influent pas sur *l'intelligence* du contemplatif, qui pourrait donc exercer la contemplation acquise, tandis que la volonté jouit de la quiétude infuse. D'autre part, il reconnaît explicitement le caractère infus même du recueillement surnaturel (1). Toutes ces faveurs mystiques restent donc bien pour lui des *oraisons infuses*.

## *Conclusion*

Nous croyons pouvoir conclure que la doctrine des théologiens Carmes au sujet de la contemplation acquise est ferme et nette. Malgré des différences de dénomination, elle n'introduit aucun degré d'oraison qui ne fut reconnu par sainte

(1) *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 2, n. 4 et 5.

Thérèse, puisque *la contemplation acquise n'est autre pour eux que* « *l'oraison* (*acquise*) *de recueillement* » décrite par la Sainte dans le *Chemin*, ch. 28. De plus, cette doctrine n'a point favorisé le quiétisme, puisqu'elle se sépare absolument de lui, en déclarant que *l'oraison de quiétude est infuse*. Enfin généralement pour les théologiens du Carmel la contemplation acquise n'est pas un *terme*, mais elle est une *disposition prochaine* à recevoir la contemplation infuse, qui se trouve bien ainsi dans la voie normale de la sainteté.

Fr. Gabriel de Ste-Marie-Madeleine, O. C. D.,
professeur de philosophie
au Collège philosophique des Carmes, Courtrai.

# Chronique d'histoire de la spiritualité

C'est toujours une bonne aubaine pour le chroniqueur de rencontrer sur sa route un travail de synthèse. Nous avons aujourd'hui le bonheur de pouvoir ouvrir cette chronique par la mention d'une étude d'ensemble sur la mystique occidentale (1); nous en sommes d'autant plus heureux que l'auteur de ce nouveau volume est déjà favorablement connu dans le monde érudit. Le R^me^ Dom Cuthbert Butler était bien préparé par ses travaux antérieurs à entreprendre cette nouvelle étude historique. Ajoutez à cela qu'elle a été vingt ans sur le métier et qu'elle a été commencée bien avant les controverses actuelles. Autant de circonstances qui, dès l'abord, font pressentir que l'on se trouve en présence d'une œuvre sérieuse.

Ce n'est pas une histoire complète de la mystique en Occident que le vénérable auteur a voulu écrire. Il a fait une sage sélection. Parmi la foule quasi innombrable des écrivains spirituels qui se sont succédé jusqu'au XIII^e^ siècle, il n'a choisi que les principaux, les plus grands, ceux dont le témoignage s'impose à tous les esprits : saint Augustin, saint Grégoire le Grand et saint Bernard, tous les trois Docteurs de l'Église, et non des moindres. Exposer, d'une façon aussi objective que possible, ce que chacun d'eux pense de ses expériences mystiques personnelles et de la mystique en général, c'est tout ce que l'auteur a cherché ; et il faut reconnaître qu'il l'a fait avec une parfaite loyauté.

(1) *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of religion.* By Dom Cuthbert Butler, Benedictine Monk of Downside, London, Constable, 1922, gr. in-8°, XIII-344 pp. Prix : 18 sh.

Le livre est divisé en deux grandes parties. Dans la première se trouve exposée la doctrine des trois grands Docteurs sur *la contemplation* : ce qu'ils enseignent sur la préparation à la contemplation; ce qu'ils ont éprouvé eux-mêmes; enfin ce qu'ils disent de la nature même de l'acte de contemplation, de son objet et de ses effets. Il est à noter que, sauf le cas de l'extase, où l'âme n'a plus conscience des objets extérieurs ni de ses propres opérations, il n'est guère question des phénomènes psycho-physiques qui peuvent accompagner parfois la contemplation ; les anciens semblent les ignorer, ou tout au moins, les négliger.

Au sujet de la vision intuitive de l'essence divine sur terre, Dom Butler fait observer que saint Grégoire et saint Bernard la rejettent expressément. Saint Augustin l'a certainement admise pour Moïse et saint Paul, peut-être encore pour d'autres; peut-être aussi a-t-il cru qu'il en avait été favorisé lui-même.

Un résumé, qui rappelle les traits caractéristiques de la mystique occidentale, clôt cette première partie. Dans la seconde, l'auteur étudie, non plus l'*acte* de la contemplation, mais la *vie contemplative* dans ses rapports avec la *vie active*. Pour prévenir toute méprise sur le sens que l'on serait tenté de donner à ces termes, nous tenons à faire ici une remarque : il faudrait se garder de croire que, chaque fois que les Pères de l'Église parlent de *contemplation* ou de *vie contemplative*, il s'agit de ce que nous appelons aujourd'hui *la contemplation infuse*. Ce serait, croyons-nous, aller contre la pensée de Dom Butler que de lui prêter une conception aussi simpliste. Mais il y a bien des passages qui ne laissent aucun doute et qui désignent manifestement l'oraison proprement *mystique*.

On remarquera dans cette partie le chapitre intitulé : « la Contemplation offerte à tous ». L'auteur déplore que tant d'âmes dévotes se laissent détourner de la mystique par les tableaux qu'en ont faits trop souvent les écrivains modernes : on en a fait un état quasi miraculeux de visions, de révélations, de faveurs extraordinaires ayant fréquemment une répercussion sur le corps ; la mystique se trouve élevée ainsi sur un piédestal comme une chose qu'on peut admirer et regarder de loin avec un religieux respect, mais qui demeure hors d'atteinte pour le grand nombre,

accessible seulement à quelques rares individus appelés par Dieu à un privilège exceptionnel et qu'il serait présomptueux de désirer. « Pourtant, ajoute le savant auteur, jusqu'aux temps modernes ce fut toujours une *doctrine classique* dans l'Église que la contemplation est le terme normal d'une vie spirituelle menée sérieusement; qu'elle est chose désirable et à laquelle on peut aspirer, et qu'il n'est pas si rare de rencontrer parmi les âmes ferventes » (p. 192; cf. p. 272). Saint Augustin et saint Grégoire l'enseignent explicitement. Saint Bernard encourage tous les moines à y tendre et déclare que la contemplation est offerte à tout religieux qui fait les efforts voulus pour s'y disposer.

Dans la conclusion qui termine cette seconde partie, l'auteur esquisse à grands traits l'histoire de l'évolution du concept de *vie contemplative*; en quelques notes rapides il indique l'idée que s'en faisaient les philosophes anciens, tels que Platon, Aristote et Philon, les Alexandrins Clément et Origène, les Pères du désert, saint Augustin, Pomerius, saint Grégoire le Grand, les moines de Cluny et les Cisterciens, Richard de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin, le Bienheureux Ruysbroeck, « probablement le plus grand contemplatif qui ait jamais existé, et certainement le plus grand écrivain mystique »; enfin sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et pour finir, Mgr Hedley (1).

Cherchant ensuite à préciser les termes du débat, Dom Butler amène la distinction entre contemplation *acquise* et contemplation *infuse*, et pose en principe que « lorsque les auteurs anciens enseignent que la contemplation est le terme naturel et normal de la vie spirituelle, il faut l'entendre de la contemplation *acquise*, *active* ou *ordinaire* ». Par contemplation *acquise*, D. B. entend celle qui est décrite par saint Jean de la Croix (2) dans la *Montée du Carme*

(1) On trouvera aussi des indications intéressantes sur ce sujet dans l'article de Dom L. Gougaud : *La Theoria dans la spiritualité médiévale* (Rev. d'asc. et de mystique, 1922, pp. 381-394).

(2) Notons en passant que saint Jean de la Croix ignore complètement le terme de *contemplation acquise* et que, dans les passages auxquels se réfère D. B. il se sert expressément du terme *contemplation infuse*. Ajoutons aussi que l'auteur admet un peu trop facilement, sur la foi de M. Pourrat, que l'expression *contemplation acquise* fut introduite par Denys le Chartreux.

(II, 14) et dans la *Vive flamme d'amour* (str. III, §§ 33-36), ou encore celle qui accompagne la Nuit obscure ou purification *passive* des sens; en d'autres termes, c'est ce que nous appelons la contemplation infuse ordinaire, tandis que le nom de contemplation *infuse* est réservé par l'auteur à la contemplation dite *suréminente*. Comme on le voit, c'est à peu près la terminologie de Mgr Waffelaert.

L'Épilogue montre que les grands mystiques méritent pleine confiance quand ils nous parlent de leurs expériences intimes, même les plus élevées. Leur langage n'est pas celui de l'illusion.

C'est sur cette remarque que s'achève ce beau livre, que nous recommandons vivement à tous ceux qui s'intéressent aux études de mystique. Il forme une base excellente pour une étude vraiment scientifique du sujet. Comme il fallait s'y attendre, les conclusions de l'ancien Abbé de Downside au sujet de l'appel à la contemplation vont rejoindre celles de M. le chanoine Saudreau dans son excellent ouvrage sur « La Vie d'union à Dieu ». Il serait vraiment surprenant que les Pères de l'Église ne se soient pas exprimés nettement sur une question d'un intérêt si pratique. Qu'ils ne soient pas tous d'accord sur l'explication philosophique à donner aux phénomènes de la contemplation mystique, rien de plus naturel. Mais quand il s'agit de savoir si cette contemplation est chose désirable et normale pour un chrétien fervent qui n'apporte pas, par ailleurs, d'autre obstacle, ils ne pouvaient pas ne pas parler clairement.

Si l'on veut compléter la doctrine mystique de saint Augustin, telle qu'elle a été analysée par le R^me^ Dom Butler, par un exposé de son enseignement *ascétique*, on lira avec fruit le livre, déjà un peu ancien, mais pourtant fort profitable, que lui a consacré M. l'abbé J. Martin (1). C'est un véritable tissu de citations, choisies avec art et encadrées d'un sobre commentaire qui en fait ressortir l'intérêt. On y rencontrera à chaque page de ces formules alertes et expressives dont saint Augustin avait le secret, et qui sont de véritables perles.

Pour ce qui regarde saint Grégoire le Grand on trou-

(1) J. Martin, *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris, Lethielleux, in-12, 282 pp.

vera, de même, un complément de doctrine dans la *Lex levitarum* (1) de Mgr Hedley, bénédictin anglais devenu évêque de Newport († 1915). Dom Bède Lebbe, de l'Abbaye de Maredsous, vient de traduire en français cet ouvrage, où le pieux et savant auteur expose les idées de saint Grégoire, et un peu aussi les siennes, sur la formation sacerdotale. Dans une courte introduction, le traducteur a fort bien caractérisé les écrits de Mgr Hedley : « Il sait allier à la vigueur et à la franchise du langage, le don si précieux de piété pénétrante, que l'on nomme l'onction. Cette piété n'est pas sentiment vide ou banal. Il connaît à fond la théologie et l'a méditée sous ses aspects les moins ordinaires : son regard expérimenté et sagace est familiarisé avec les secrets du cœur humain — et de cette science et de ce réalisme jaillissent des idées nettes, exprimées en une langue personnelle et pittoresque : pas de longueurs, pas de mots fades ou imprécis : il saisit du premier coup l'attention par le relief de l'expression, par la vivacité du mouvement, et il sait la maintenir en éveil par les tours inattendus et piquants et par l'originale simplicité des images ».

*
* *

Parmi les mystiques orientaux, ce sont surtout les Alexandrins qui attirent l'attention des érudits dans les derniers temps. Dom Ménager a montré, ici même (2), comment, aux yeux de Clément d'Alexandrie, la gnose était le bien parfait du chrétien. Le côté ascétique de cette même doctrine a été mis en lumière dans la *Revue d'asc. et de mystique* (3), tandis que Dom Fr. Anwander a peint l'activité pastorale de saint Denys d'Alexandrie († 264), disciple d'Origène (4).

(1) *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après S. Grégoire le Grand*, par Mgr J.-C. Hedley, O. S. B., évêque de Newport, traduit par Dom Bède Lebbe (Collection « Pax », vol. VII), Paris, Lethielleux, Desclée, Maredsous, in-12, XIV-222 pp.

(2) *Vie Spirituelle*, janv. 1923, p. 407-430.

(3) P. Guilloux, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie* (Rev. d'asc. et de myst., 1922, pp. 282-300).

(4) *Dionysios von Alexandrien. Ein Groszstadtseelsorger der 3. Jahrhunderts* (Bened. Monatschrift, 1923, pp. 83-90).

On avait parfois attribué à un autre Alexandrin, Macaire, l'*Epistola data ad monachos*, qui commence par les mots : *Lignorum copia*. Dom Wilmart a fait remarquer (1) que cette lettre n'était qu'un centon, dont les éléments sont empruntés au traité de saint Nil sur les huit vices principaux, à la grande parénèse ascétique de saint Ephrem, et à une troisième source qui n'a pu être identifiée. En passant, le savant auteur souligne la place importante occupée par saint Ephrem dans l'histoire de la spiritualité : il existe près de 130 manuscrits de ses parénèses ascétiques. « On peut dès lors prétendre que saint Ephrem a été, sous cette forme, l'un des maîtres de la spiritualité médiévale ».

Alexandrie fut le berceau du néoplatonisme. De plus en plus on éprouve le besoin d'étudier de plus près cette doctrine philosophique qui a exercé une influence indéniable sur nombre d'auteurs spirituels. Le R. P. J. Souilhé a résumé (2) les principales conclusions auxquelles était arrivé le R. P. René Arnou, S. J., dans ses deux études : *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, et : Πρᾶξις *et* Θεωρία, *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin* (Paris, Alcan, 1921).

M. l'abbé F. Sassen, à qui nous devons déjà d'excellents travaux sur le néo-platonisme, a tenté dernièrement d'établir une comparaison entre le système néo-platonicien et la doctrine chrétienne. Dans deux articles (3) d'une clarté vraiment remarquable, et d'autant plus appréciable que la pensée de Plotin est parfois fort obscure, il expose les quelques points de ressemblance, et surtout les divergences radicales qui existent entre les deux doctrines en général, et sur le terrain de la mystique en particulier.

Le philosophe chrétien, qui, sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite, s'est acquis une si grande réputation dans l'histoire de la spiritualité, continue, lui aussi, à attirer l'attention des érudits. A l'occasion d'une étude de Mgr Grabmann, que nous avons signalée dans une précé-

(1) Rev. d'asc. et de myst., 1922, pp. 411-419.

(2) *La mystique de Plotin* (Rev. d'asc. et de myst., 1922, pp. 179-195).

(3) *Neoplatonisme en Christendom* (Beiaard, Déc. 1922, pp. 417-447) ; *Neoplatoonsche en christelijke mystick* (De Katholiek, mars 1923).

dente chronique (1), le Dr Lehmann revient (2) sur la question des traductions latines des œuvres de Denys, et fournit quelques précisions ou indications complémentaires. Il croit pouvoir affirmer que dès 835 il existait une traduction latine à peu près complète de ces œuvres, qui aurait été utilisée par Hilduin, chanoine de Saint-Victor, et par son disciple Hincmar de Reims. Cette traduction, dont l'auteur est inconnu, aurait inspiré celle de Scot Erigène. M. Lehmann donne ensuite, d'après les différentes traductions, l'*incipit* des dix lettres « authentiques » du pseudo-Denys, et des deux lettres *ad Apollophanem* et *ad Timotheum*, qui sont peut-être « apocryphes ».

Dom Wilmart a signalé, de son côté (3), un commentateur oublié de l'Aréopagite : le bénédictin Hervé de Déols ou de Bourgdieu, au diocèse de Bourges, qui écrivit dans les premières décades du XIIe siècle une « Expositio super librum beati Dionysii de hierarchiis angelorum ». C'est, pour le moyen-âge, le plus ancien commentaire sur ce sujet que l'on connaisse. Malheureusement on n'a pu encore en retrouver le manuscrit.

Qu'il nous soit permis d'ajouter, à notre tour, qu'il existe probablement encore deux autres traductions latines de la *Mystica theologia*. La première est renfermée dans le ms. 101, fol. 46b.-47b, du collège de Lincoln à Oxford, et commence par ces mots : « Trinitas supersubstantialiter superdivina et superbenigna, christianorumque divine sapientie inspectiva ». Cet *incipit* ne ressemble à aucun de ceux qui ont été donnés par Mgr Grabmann. La seconde traduction est celle qui fut faite — c'est lui-même qui le dit — par Jean Trithème (cf. Fabricius, *Biblioth. med. lat.*, éd. Mansi, s. v. *Joh. Trithemius*).

Rappelons aussi que saint Maïeul, abbé de Cluny (948-994), aimait à lire les écrits de saint Denys (P. L., t. 137, col. 775). Saint Odon, qui rapporte le même fait (P. L., t. 142, col. 955), fait allusion à une traduction latine ; il est à noter qu'il cite la Hiérarchie céleste sous le titre *De principatu caelesti*, comme Hilduin.

(1) *Vie Spirituelle*, janv. 1923, p. [103-104].

(2) *Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter* (Rev. bénéd., 1923, pp. 81-97).

(3) *Un commentateur oublié de Denis l'Aréopagite* (Rev. d'asc. et de myst., 1923, pp. 271-274).

Les Cappadociens forment, parmi les Pères grecs, un groupe à part. Ils ont été moins étudiés que les autres. Aussi sommes-nous heureux de pouvoir signaler ici l'étude du Dr Wittig sur le Commentaire d'Isaïe attribué à saint Basile (1). Ayant remarqué que la teneur même de cet ouvrage suppose un évêque parlant à d'autres évêques, frappé d'autre part par tout un ensemble de points de ressemblance avec les écrits authentiques de saint Basile, l'auteur a cru pouvoir rapporter cette œuvre à une conférence que le grand évêque de Césarée tint en 375 avec ses suffragants du Pont. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, qui ne manque pas de vraisemblance, le grand intérêt de l'étude du Dr Wittig est de nous révéler la richesse doctrinale du Commentaire sur Isaïe. Elle ouvre la voie à l'étude de bien d'autres œuvres de tradition basilienne, restées jusqu'ici trop inexplorées.

*
* *

Personne n'avait encore essayé de tracer un tableau d'ensemble de la littérature mystique bénédictine. Dans l'état où en sont les études, une synthèse définitive n'est d'ailleurs guère possible. Etait-ce une raison pour ne pas tenter du moins une ébauche et laisser le grand public ignorer les résultats déjà acquis? Dom Besse ne l'a pas pensé. Pressé par ses amis, il résolut de réunir en un volume la série de conférences qu'il avait données à Paris, durant l'hiver de 1916-1917, sur les mystiques bénédictins, des origines au XIIIe siècle. La mort l'empêcha de mettre la dernière main à l'ouvrage. C'est Dom Castel qui se chargea de le présenter au public (2).

Le livre de Dom Besse ne s'adresse ni aux érudits, ni aux spécialistes de l'hagiographie ou de la mystique. Il n'est

(1) *Des hl. Basilius d. Gr. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/5 im Anschlusz an Isaias 1-16*, von Dr J. Wittig (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 1), Breslau, Aderholz, in-8, VIII-90 pp.

(2) Dom Besse, *Les mystiques bénédictins, des origines au XIIIe siècle* (Collection « Pax », vol. VI), Paris, Lethielleux, Desclée, Maredsous, 1922, in-12, IV-292 pp.

destiné, dans la pensée de l'auteur, qu'à donner une première initiation. C'est à ce point de vue qu'il faut le considérer. Comme tel nous lui souhaitons un large cercle de lecteurs.

Parmi les saintes de l'Ordre de saint Benoît il en est une qui occupe une place tout à fait à part : c'est sainte Hildegarde, la Sibylle du Rhin. Les incroyants eux-mêmes sont attirés par cette grande et étrange figure. La librairie Insel à Leipzig vient de publier un choix d'extraits de ses œuvres traduits en allemand (1). La Sainte y est étudiée du point de vue rationaliste, c'est-à-dire comme visionnaire et hallucinée. Les morceaux dont on présente la traduction sont empruntés surtout à ses livres de physique et de médecine; la morale et le dogme y tiennent très peu de place : le traducteur estime que « ces choses n'intéressent plus guère les hommes d'aujourd'hui » !

Tout autre est le livre, bien catholique celui-là, que M. Braun a consacré à la Voyante de Bingen (2). C'est un excellent ouvrage de bonne vulgarisation. L'auteur s'inspire principalement de la biographie de Franche (dans la collection des « Saints »), mais il l'a fort heureusement complétée et corrigée par les travaux plus récents de Dom Herwegen et de May.

Si l'on veut se rendre compte, non plus de la vie de la grande Prophétesse, mais de sa pensée et de son style, qu'on lise sans hésiter le « Cantique d'après sainte Hildegarde (3) ». Ce n'est pas une traduction littérale; mais c'est une œuvre composée par un moine qui a passé toute sa vie dans l'étude des écrits de la sainte et de son époque. Rien ne donne mieux l'impression de ce que l'on éprouve en lisant les œuvres d'Hildegarde. Pénétré jusqu'à la moelle des idées de sa chère Sainte, Dom Bouré a glané

(1) *Schriften der hl. Hildegard von Bingen*, ausgewählt und übertragen von Johannes Bühler, Leipzig, 1922, in-8, 320 pp. (Collection « Der Dom. Bücher deutscher Mystik »).

(2) *Die heilige Hildegard, Abtissin von Rupertsberg 1098-1179*, aus dem Französischen frei bearbeitet von Joh. Braun, Regensburg, in-12, 232 pp.

(3) *Cantique d'après sainte Hildegarde, vierge de l'ordre de S. Benoît*, par le R. P. Dom M. A. Bouré, O. S. B., chant premier, Stanbrook Abbey, Worcester, 1922, in-12, 119 pp.

un peu partout dans ses œuvres, sans s'astreindre à indiquer chaque fois la référence : « J'aurais pu être plus précis, vous marquer plus nettement où je pris les pensées de la vierge rhénane que je commente devant vous. J'y fis de mon mieux. Je vous prie, mon lecteur, que vous ne me soyez pas trop exigeant... En vérité, j'ai pris un peu partout... J'ai suivi la Prophétesse dans sa façon de comprendre et de raisonner sur le mystère de Dieu. Que vous dirai-je davantage ? Je ne l'ai pas trahie ? Je l'espère. Si je l'ai trahie en vous la montrant moins radieuse et moins grande que Notre-Seigneur ne la fit, que Notre-Seigneur me pardonne. Je mis à mon travail tout mon effort. Je ne puis donner plus que je n'ai reçu. »

Ceux qui sauront pardonner à l'auteur sa langue parfois un peu originale, aimeront à retrouver chez lui la chaleur et l'éclat des écrits de la sainte, sa rare vigueur de pensée et d'expression, ses images grandioses et son lyrisme débordant qui l'ont fait comparer à Dante.

*
* *

Hugues de Saint-Victor (1096-1141) fut le contemporain de sainte Hildegarde, et peut-être même son compatriote. S'il n'est pas prouvé qu'il soit né en Allemagne, il est certain du moins qu'il fut élevé à Hamersleben, en Saxe. Mais quelle différence avec la voyante de Bingen ! Il suffit, pour s'en convaincre, de lire son *De arrha animae*, que le R. P. Michel Ledrus, S. J., vient de traduire en français. L'introduction, qui est placée en tête de la nouvelle traduction et qui ne compte pas moins de 56 pages — la moitié du volume —, ouvre des aperçus très intéressants sur « la pensée hugonienne ». On y trouvera aussi quelques données historiques sur la diffusion du traité au moyen-Age. Des notes suggestives accompagnent et éclairent le texte. Peut-être

(1) *Le gage des divines fiançailles (De arrha animae) par Hugues de Saint-Victor, 1096-1141,* traduit et annoté par Michel Ledrus, S. J. (Museum Lessianum. Section ascétique et mystique n° 12), Bruges, Beyaert; Paris, Giraudon, Lethielleux, Paillard; Bruxelles, Dewit; Hilversum, P. Brand, 1923, in-12, 117 pp.

souhaiterait-on parfois un peu plus de simplicité dans la traduction, qui est d'ailleurs soignée.

Le volume que nous venons de signaler appartient à une nouvelle collection qui vient d'être fondée à Louvain par les RR. Pères de la Compagnie de Jésus : le *Museum Lessianum*, ainsi nommé en souvenir du grand Lessius mort à Louvain en odeur de sainteté en 1623. Dans la même série a paru une autre traduction d'un auteur du moyen-âge : le le *Miroir de l'âme* ou *Soliloque* de Henri de Langenstein. Ici également une introduction assez étendue, mais que personne ne sera tenté de trouver trop longue. La traduction fait bien augurer de la nouvelle collection.

Pour terminer, mentionnons les nos 1 et 8 de la Section ascétique et mystique du Museum Lessianum : *La prière de toutes les heures* par le R. P. Pierre Charles, S. J. Ce sont deux séries de 33 méditations, destinées à aider les fidèles à faire de leur vie une « vie priante ». Qu'il nous suffise de dire que ces deux volumes sont déjà arrivés à leur 12e mille. Ce succès est à lui seul le plus beau des éloges qu'on puisse leur donner.

Dom J. Huyben, O. S. B.

(1) *Le Miroir de l'âme*, par Henri Hembuche de Langenstein dit de Hesse (1340?-1397), traduit et annoté par Emmanuel Mistiaen, S. J., 1923, in-12, VIII-81 pp.

# TABLE DES MATIÈRES
# DU *SUPPLÉMENT* AUX TOMES VII ET VIII

OCTOBRE 1922-SEPTEMBRE 1923

## Études


**P. G. de S^te^-Marie-Madeleine.** — La contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés . . . . . 277

**R. Garrigou-Lagrange.** — La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses. . . . . 1, 49

**R. Garrigou-Lagrange.** — Les controverses actuelles sur la contemplation infuse . . . . 105

**Mgr A. Farges.** — A propos des idées infuses . . . . . 193

**R. Garrigou-Lagrange.** — Accord progressif des théologiens sur la contemplation . . . . 208

**R. Garrigou-Lagrange.** — La mode supra-humain des dons du Saint-Esprit . . . . . 124

**L. Lavaud.** — M. Delacroix et la mystique . . . . . 229

**Dom J. Huyben.** — Le « De adhaerendo Deo » . . . . . 22, 80

**G. Théry.** — Inauthenticité du Commentaire de la Théologie mystique attribué à Scot Erigène . . . . . 137

**Dom A. Wilmart.** — Une prière attribuée à saint Anselme . 165


## Notes


**M.-V. Bernadot.** — Le texte authentique du « Cantique » de S. Jean de la Croix . . . . . 154

**Dom J. Huyben.** — Notes sur l'histoire de la spiritualité . 224, 324

**Th. Pègues.** — A propos du sacrifice eucharistique . . . . 74


## Documents


**G. Théry.** — Extraits de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg. . . . . 38

**Dom J. Huyben.** — Un traité inédit sur la vie contemplative. 259